

Città escatologiche apocalittiche come immagini di convivenza ideale in tradizioni ebraico-cristiane
di Daria Pezzoli-Olgiati

1. *Dall'interesse per la città storica alle immagini urbane*

Il tema della città emerge nella scienza delle religioni fin dagli inizi della disciplina, nella seconda metà dell'Ottocento. Grazie all'impulso di Max Müller, l'interesse per la descrizione delle religioni in chiave comparatistica assume dei tratti distinti rispetto a discipline simili, in particolare rispetto alle varie filologie¹.

In questo periodo la città, considerata nella sua interazione con i sistemi simbolici religiosi, e in chiave storica, assume un ruolo centrale nell'opera di Fustel de Coulanges che, nel 1864, pubblica il volume *La cité antique, Études sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome*. La città antica è concepita nell'ottica di una progressione graduale che, partendo dalla famiglia, la forma originaria di comunità, porta alla formazione di gruppi gentilizi (*fratrie*), poi all'associazione tra gruppi gentilizi (*tribù*), ed infine alla costituzione della città. Centro di queste associazioni, così come della famiglia, è il culto. La nascita della città è quindi letta come conseguenza di un'unificazione dei culti di gruppi diversi: «Le tribù che si raggrupparono per formare una città non mancarono mai d'accendere un fuoco sacro e di crearsi una religione comune»².

Benché la sua posizione sia ormai superata, può essere istruttivo riprendere questa figura ottocentesca per ancorare l'interesse per le interpretazioni a carattere religioso della città nella storia della ricerca. La città antica diventa, nel corso dei decenni, oggetto di forte interesse storico e sociologico: ricordo, tra le posizioni classiche in questo contesto, quella di Max Weber³, poi, tra i contributi più recenti, i lavori di Mario Liverani, Marc Van de Mieroop e Franz Kolb. Questi studi focalizzano la città storica; inoltre i diversi approcci sono accomunati da una particolare attenzione per la definizione di città⁴.

Nella ricerca del difficile equilibrio tra la peculiarità di ogni singola forma urbana e una definizione applicabile a larga scala, si instaura un consenso più o meno accettato su definizioni di questo tipo: per definire un agglomerato come città occorre «una definizione sociale del lavoro abbastanza sviluppata da comportare stratificazione socio-economica e organizzazione politica centrale, occorre una concentrazione nello stesso luogo delle attività specialistiche e decisionali, occorre insomma una struttura a più livelli degli insediamenti. In altri termini, occorre una

contrapposizione tra città e non città, dove la non-città sono i villaggi, o la campagna, o comunque si voglia chiamare il territorio nel quale si produce il cibo»⁵.

In un approccio di questo tipo, il tema della religione, così centrale per Fustel de Coulanges, sparisce, almeno a livello implicito. Visto che la religione nella città antica è connessa con la stratificazione sociale, l'organizzazione politica e la concentrazione di attività specialistiche e decisionali, è evidente che giochi un ruolo centrale. Per il tema delle immagini urbane in quanto interpretazioni religiose, bisogna infatti considerare che la specializzazione comporta una concentrazione della produzione di artefatti e di determinate attività all'interno della città: la scrittura e i metodi di conservazione del sapere, ad esempio, sono essenziali in questo contesto⁶.

2. Immagini urbane nei sistemi simbolici religiosi

Il tema delle immagini, visioni, interpretazioni della città rappresenta un approccio a sé stante, anche se ovviamente non indipendente dalla città in quanto entità storica. Il mio contributo focalizza il concetto della città partendo da considerazioni legate alla sacralizzazione dello spazio, ed è inserito in un approccio di taglio funzionalistico al fenomeno religioso.

I sistemi simbolici religiosi sono considerati come delle reti di comunicazione; in quanto tali, forniscono e tramandano visioni complessive del mondo garantendo un orientamento sia collettivo che individuale. Le visioni complessive del mondo articolano, tra l'altro, il rapporto tra il mondo presente e mondi trascendenti⁷. Le immagini di città fanno parte delle immagini generali del cosmo. Esse possono riferirsi a città concrete, oppure presentare modelli e visioni, in positivo o in negativo, di città situate al di là delle categorie spazio-temporali umane⁸.

È interessante notare che nei sistemi religiosi medio-orientali e mediterranei antichi il tema della città ricorre in numerosissime fonti. La città come fulcro della cosmologia è un elemento comune a queste tradizioni. Questo dato non sorprende, visto che la produzione e la conservazione di scritti è concentrata all'interno delle strutture cittadine; sovente le immagini e visioni di città presentano un carattere fortemente autoriflessivo.

Il collegamento tra l'interesse per le immagini urbane come elementi delle visioni del mondo e delle cosmologie, e la ricerca sulla città in quanto entità storica, è utile anche per una prospettiva comparatistica. Considerando testi che parlano e descrivono città reali e immaginate in lingue differenti, balza subito all'occhio il fatto che le varie denominazioni evocano sfere semantiche assai diverse. Ad esempio, il termine greco *polis*, che ha una connotazione socio-politica in quanto orga-

nizzazione di cittadini, si differenzia notevolmente dall'accadico *al,m*, associato piuttosto all'idea di un insieme di costruzioni. La definizione di città come entità circoscritta per esempio da mura, opposta a una campagna non costruita nella stessa maniera e senza una chiara delimitazione, offre un minimo denominatore comune tra le varie definizioni emiche, interne, di città presenti nelle tradizioni scritte⁹.

A queste considerazioni di carattere generale, miranti a situare l'approccio scelto, fanno seguito alcuni esempi di testi. Per mettere a fuoco una linea ben presente nelle tradizioni ebraico-cristiane antiche, che ha esercitato un forte influsso fino ai giorni nostri, verranno discusse diverse visioni di Gerusalemme presentata come città futura. Questi testi, che risalgono approssimativamente al periodo tra il II sec. a C. e il I d.C., rispecchiano un tema comune, inserito però in tradizioni religiose distinte: la comunità essenica di Qumrān e due filoni apocalittici, uno di impronta giudaica e l'altro cristiana.

3. Variazioni su Gerusalemme

3.1 La città ideale nei frammenti di Qumrān

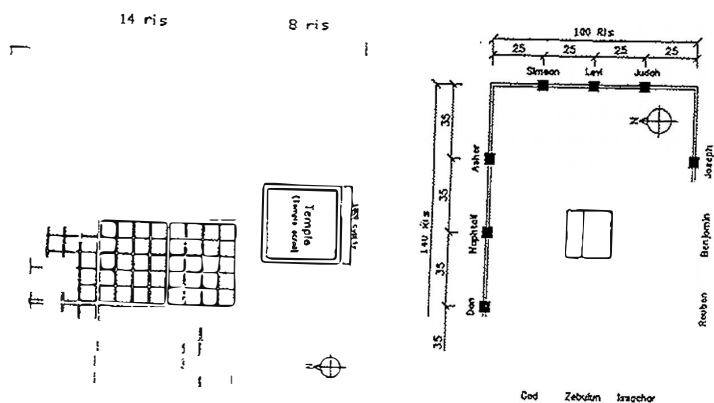
Nei documenti della comunità essenica ritrovati nelle grotte del Mar Morto ci sono molti frammenti (soprattutto nelle grotte 4 e 5) incentrati su una visione di una città ultraterrena. Vista la qualità e la quantità dei frammenti, si parte dall'idea che essi risalgano ad un'unica composizione in aramaico.

I frammenti presentano una descrizione di città di tipo architettonico. La città ideale è presentata inseguendo la modalità di una visita guidata. Un personaggio anonimo mostra la città al narratore, che nel testo parla in prima persona, come emerge chiaramente dal seguente passo:

7 [...] e dalla porta ⁸ centrale [ventiquattro] stadi. [...] Questa [porta] la chiamano porta di Neftali. E da [questa] ⁹ porta misurò fino alla porta che [...]: ventiquattro stadi. E pose questa porta; la chiamano ¹⁰ porta di Aser. E misurò da questa porta fino all'angolo est: stadi ¹¹ ventiquattro. vacat ¹² E mi condusse all'interno della città e mi[surò] ogni isolato, lunghezza e larghezza: canne ¹³ cinquantuno per cinquantuno, un quadrato, vacat trecentocinquantesette cubiti ¹⁴ per ogni lato. E c'è un portico intorno all'isolato, il portico della strada: ¹⁵ tre canne, ventuno cubiti. Allo stesso modo mi mostrò la misura di tutti gli isolati, fra isolato e isolato ¹⁶ c'è una strada, larghezza sei canne, quarantadue cubiti; e le grandi strade che vanno ¹⁷ da est a ovest, la larghezza di queste strade è di dieci [canne]; cubiti ¹⁸ settanta; e misurò la terza che passa [a sinistra del] tempio: ¹⁹ diciotto canne di larghezza, [centoventisei cubiti]. E la larghezza delle ²⁰ strade che vanno da sud [a nord: due di esse] nove canne ²¹ e quattro cubiti ciascuna strada, [sessantasette] cubiti. E misurò la larghezza di [quella centrale, nel mezzo della] ²² città: [tredici] canne [e un cubito, novantadue cubiti]. ²³ E tutte le vie e la città [erano lastricate di pietra bianca] (4Q554, Fr. 1 col. II)¹⁰.

I vari frammenti permettono di ricostruire un testo in cui sono descritte in modo dettagliato le dimensioni della città, gli elementi e i materiali che la compongono. La città ha un impianto quadrato di 140 x 140 stadi, strutturato da una fitta rete di strade disposte secondo un modello ben preciso. Le strade, pavimentate con materiali preziosi, formano un reticolato di isolati, che misurano 51 x 51 canne. Agli isolati si accede tramite due porte. Ogni isolato conta un certo numero sempre uguale di case a schiera, di due piani e di identica pianta e disposizione dei locali. La città è circondata da mura, costruite in pietre preziose. Dodici porte garantiscono l'accesso alla città e portano il nome dei patriarchi. Inoltre le mura sono interrotte da 1432 torri. In alcuni frammenti si accenna a un canale.

Dal punto di vista geometrico i testi non sono del tutto coerenti, cosa che rende difficile la rappresentazione grafica della descrizione. Michael Chyutin in *The New Jerusalem Scroll* propone le ricostruzioni seguenti¹¹:



Il testo insiste molto sull'esatta estensione della città. Vi sono diverse misure di lunghezza (cubiti e canne – una canna corrisponde a 7 cubiti) e stadi. È difficile stabilire il rapporto matematico tra le varie misure e convertirle nel sistema metrico decimale. Seguendo alcuni studiosi le misure monumentali corrispondono a circa 18 x 25 km¹². L'insistenza sulle esatte dimensioni, enfatizzata anche dal processo di calcolo della guida che misura tutto sul posto con la sua canna, attribuisce alla città un aspetto concreto, realistico: la città, pur essendo situata in una dimensione ultraterrena, può già essere visitata e misurata.

L'aspetto concreto della città descritta in tutte le sue unità, potrebbe anche celare una vasta simbologia legata ai numeri e ai possibili giochi di interpretazione, che tuttavia sfuggono ai lettori contemporanei. Nei frammenti la città non ha un nome. L'identificazione con Gerusalemme avviene sulla base di paralleli con altri testi qumranici da una parte, e con altre tradizioni ebraico-cristiane dall'altra.

Inoltre si nota il forte influsso del libro di *Ezechiele* (in particolare dei capitoli 40-48).

La grande quantità di frammenti ritrovati indica che il testo qumranico considerato doveva essere molto importante per la comunità. Non è possibile stabilire se la descrizione di questa città ideale sia stata composta all'interno della comunità oppure sia stata ripresa da altre tradizioni. Interessante è il contrasto tra l'immaginario urbano della città perfettamente geometrica e l'ambiente desertico in cui risiedeva la comunità. Nell'ottica del gruppo, il presente è da considerare un mondo di tenebre al quale si oppone il mondo escatologico salvifico della luce. La città descritta dimostra una fedeltà all'idea medesima della città, che, se nel presente tetro non è più uno spazio di vita per la comunità, e non possiede un tempio e un culto adeguati, nella dimensione escatologica diventa la dimensione di vita perfetta e offre uno spazio di convivenza tra Dio e il suo popolo, caratterizzato da un tempio adatto¹³.

3.2 Gerusalemme nel Quarto libro di Ezra

Nello scritto pseudoepigrafico noto come *Quarto libro di Ezra* ritroviamo una visione di una città escatologica denominata esplicitamente Gerusalemme (9,26-10,60). Del testo originario, datato verso la fine del I sec. d.C., non vi sono tracce. Il testo è stato ricostruito sulla base di traduzioni in diverse lingue. Il passo riguardante la visione della città, assai ampio, è difficilmente riconducibile a una chiara forma letteraria¹⁴. Vista l'estensione della sezione, mi limito ad una sintesi dei momenti salienti:

Ezra, rivolgendosi a Dio, si lamenta della condizione umana. Dio ha dato al popolo la legge come possibilità di salvezza. Tuttavia, visto che l'uomo è stato creato con un cuore imperfetto, non riesce ad attenersi alla legge. Ezra, sofferente in questo circolo vizioso, non vede altra via di uscita se non un lamento che assume toni forti di accusa (9, 26-37). In una visione Ezra incontra una figura femminile. La donna è in lutto, ha le vesti strappate e cenere sul capo. Su insistenza di Ezra, essa racconta il suo tragico destino. Sterile, dopo molti anni di sofferenza riceve un figlio che alleva con tutte le cure. Proprio nel giorno delle nozze, il figlio tanto amato muore. Inconsolabile per questa perdita, la donna si ritira nel deserto. Tra la donna ed Ezra si sviluppa un dialogo acceso. Ezra le rimprovera di considerare solo la sua situazione personale senza rendersi conto del grave disagio in cui si trovano Gerusalemme e il suo popolo: la città è stata profanata, il tempio distrutto, i sacerdoti uccisi, gli abitanti della città gravemente toccati dalla disgrazia. Sullo sfondo di questa tragedia Ezra invita la donna a relativizzare la sua situazione personale. In

questo dialogo emerge una rielaborazione teologica della distruzione della città di Gerusalemme del 70 d.C. Le cause del disastro sono da ricondurre all'insoddisfazione di Dio nei confronti del suo popolo, la distruzione viene letta in termini di punizione divina (9,38–10,24)¹⁵.

Emettendo un grido terribile, la donna si trasforma in una città:

Accadde che ecco, mentre le parlavo, il suo volto d'improvviso prese a risplendere fortemente, ed il suo volto si fece simile ad un lampo, tanto che ebbi gran paura ad avvicinarmi a lei, con il cuore pieno di spavento, pensando cosa ciò potesse essere. Ed ecco che d'improvviso emise un grido altissimo e terribile, tanto che la terra fu scossa dal rumore. Guardai ed ecco che la donna non mi appariva più, ma c'era una città costruita, ed era visibile un luogo dalle poderose fondamenta (10, 25–27).

Uriele, un angelo, interviene in aiuto di Ezra che non riesce a comprendere quanto è accaduto. La visione è un messaggio divino diretto ad Ezra, l'eletto. Davanti al suo grande turbamento Dio ha deciso di rivelargli molti segreti. La visione della donna è interpretata in chiave allegorica: si tratta di Gerusalemme medesima. La tormentata storia della donna e di suo figlio sono uno specchio della relazione tra Dio, Gerusalemme e il popolo d'Israele. Nella visione conclusiva Ezra entra nella città, ma non scrive nulla sulla sua costruzione, questo segreto non viene svelato ai lettori (10, 27b–59).

La descrizione di Gerusalemme in questo testo segue strategie letterarie completamente differenti di quelle dell'esempio presentato sopra. La visione lavora su due immagini: da una parte con la personificazione di Gerusalemme come donna in lutto, dall'altra con la visione di una città straordinaria che appare all'improvviso.

Lo sviluppo della narrazione mira alla trasformazione sia della personificazione della città che della figura del veggente. Ezra passa dal lamento alla conoscenza di una realtà escatologica per lui tangibile. La città, invece, entra in scena come madre inconsolabile con una tragica storia alle spalle e si tramuta in una città stupefacente. La trasformazione della donna in città splendente offre uno squarcio prospettico, che, nel racconto biografico delle sue disgrazie e nell'interpretazione dell'angelo, non trova espressione equivalente. Lo sguardo nella dimensione escatologica rappresenta in questo senso una rottura. La visione della donna e il suo racconto autobiografico narrano il passato e giustificano il presente; il futuro, invece, viene presentato solo in termini di desiderio di morire. A questo livello il testo diventa paradossale: sembra quasi che tra la figura della donna e la città trascendente in quanto realtà escatologica non ci sia una vera continuità. Anche l'intervento dell'angelo interprete non riesce a colmare le varie rotture tra le due visioni di città come donna e come spazio costruito escatologico.

Come nel testo qumranico, è interessante dare un veloce sguardo al contesto storico in cui questo testo è stato verosimilmente prodotto. Il *Quarto libro di Ezra*

fa parte del filone delle apocalissi giudaiche e porta un tratto tipico delle scritture pseudo-epigrafiche, l'attribuzione dello scritto a una figura tradizionale di spicco¹⁶. Per il nostro tema, la presentazione dell'autore all'inizio del testo è particolarmente illuminante:

Nel trentesimo anno dopo la distruzione della nostra città, io, Salathiel, che sono [chiamato] anche Ezra, mi trovavo a Babilonia; giacevo turbato nel mio letto, e i miei pensieri mi salivano in cuore, perché avevo visto la desolazione di Sion, e l'abbondanza di [cui godevano] gli abitanti di Babilonia (3, 1 s.)

La finzione letteraria nevoa il periodo immediatamente posteriore alla distruzione di Gerusalemme da parte dei Babilonesi nel 587/6 a.C. Oltre alla collocazione storica, i versi iniziali forniscono lo sfondo della riflessione teologica di Ezra. Trent'anni dopo la catastrofe, il veggente constata che, mentre Gerusalemme è desolata, gli abitanti di Babilonia vivono benissimo. Il parallelo con la distruzione storica del secondo tempio del 70 d.C. è evidente.

La rielaborazione teologica della distruzione del secondo tempio, e di conseguenza di Gerusalemme come centro di riferimento per il popolo di Israele, può essere letta come abbandono dell'idea medesima di una possibile ricostruzione terrena della città. Gerusalemme, con la sua storia travagliata, marcata da incursioni e distruzioni, si presenta come uno spazio troppo precario e incostante, specchio della relazione insufficiente del popolo eletto con il suo Dio. Rimane solo l'immaginario della città come luogo ultimo di incontro tra Dio e il suo popolo in una dimensione al di là della creazione presente.

3.3. Gerusalemme nell'Apocalisse di Giovanni

Il terzo esempio si riallaccia a una tradizione che ha riscontrato una grande fortuna nella storia della sua ricezione: l'*Apocalisse di Giovanni* e la visione di Gerusalemme che scende dal cielo al capitolo 21, 1–22, 5. La città viene presentata in una visione che Giovanni invia ai suoi destinatari, comunità cristiane nelle città principali della provincia romana dell'Asia alla fine del I sec.

La città, situata in una nuova creazione che si realizza dopo la distruzione del mondo presente, è descritta in tre fasi. Dapprima si insiste sul significato e sull'importanza della città: essa è un luogo di vicinanza tra Dio e gli uomini, rappresenta il compimento della salvezza, è un'eredità per i fedeli dell'agnello – una figura cristologica –, dalla quale sono esclusi tutti i tipi di malfattori (21, 1–8). Segue la descrizione dello spazio urbano visionario. Ritroviamo degli elementi già presenti nei testi precedenti: la città emana una luce straordinaria e costruita con materiali

preziosi, le sue misure indicano una forma cubica e gigantesca, nella città non si trova un tempio, ma Dio e i suoi fedeli stanno in un rapporto di immediatezza (21, 9-27). Infine lo sguardo si concentra sullo spazio all'interno della città: vi si trovano l'albero della vita e un fiume con acqua di vita. A questo punto ricorrono elementi tipici della rappresentazione del giardino paradisiaco di Eden in *Genesi* 2 (22, 1-5)¹⁷.

La nuova Gerusalemme, questo il nome della città, scende dal cielo mandata da Dio. La città appare come sposa dell'agnello: si nota, come nel *Quarto libro di Ezra*, una tendenza alla personificazione della struttura urbana. La città, enorme, presenta un impianto geometrico e dei materiali straordinari. La struttura minerale della città è contrastata dalla presenza dell'albero e del fiume della vita. La descrizione della nuova Gerusalemme si oppone diametralmente alle diverse visioni di Babilonia (in particolare ai capitoli 17-18). L'immagine della città escatologica, meta cosmica per i fedeli dell'agnello, gioca sul contrasto con Babilonia, descritta come prostituta che ammalia e soggioga tutti i potenti della terra.

L'*Apocalisse di Giovanni* può essere compresa come una riflessione teologica sulla storia e sui poteri che ne determinano il corso. In questo contesto il contrasto tra Babilonia e Gerusalemme assume connotazioni distinte: in quanto opposizione tra la città futura priva di ingiustizia e luogo di realizzazione della salvezza, e il mondo presente marcato da ingiustizia e sofferenza; oppure in quanto opposizione tra due poteri, quello divino e quello satanico che determinano contemporaneamente la vita dei cristiani.

Questa duplice opposizione è resa possibile dall'interpretazione teologica della dimensione futura in cui si colloca l'immagine urbana. La Gerusalemme celeste non è solo una meta da raggiungere in una nuova, lontana creazione, bensì descrive, in quanto immagine della salvezza, una realtà che per i cristiani è già presente. La visione della città fa infatti parte di una rivelazione (in greco *apokálypsis*) che anticipa paradossalmente la dimensione escatologica, rendendola rilevante già nel presente.

Come già accennato, l'*Apocalisse di Giovanni*, dal punto di vista letterario, presenta la struttura di una lettera inviata a comunità che vivono in un contesto urbanizzato nel primo secolo, un periodo di relativa pace e di sviluppo economico¹⁸. La visione della città celeste riprende ed enfatizza un aspetto centrale della vita dei destinatari che vivono in città ricche e relativamente estese. La combinazione tra elementi architettonici monumentali e preziosi, ed elementi edenici sottolinea l'accezione estremamente positiva dell'immagine urbana. La collocazione dell'*Apocalisse di Giovanni* in conclusione alla raccolta degli scritti biblici sembra voler mettere in evidenza questo aspetto: dopo la cacciata da un giardino paradisiaco l'umanità si sviluppa e trova il suo compimento in un tessuto urbano perfetto.

4. Visioni urbane come modelli di convivenza futura

I testi discussi contengono visioni escatologiche differenti ma chiaramente riconducibili ad una comune radice storico-religiosa: scritti e tramandati in un lasso di tempo relativamente ristretto e in un arco geografico limitato, questi documenti letterari permettono di intuire elementi intertestuali forse spiegabili in termini di processi di tradizione più o meno diretti¹⁹. Uno sguardo comparativo ai tre esempi scelti permette di evidenziare quanto segue.

A livello semantico ricorrono elementi simili: l'attribuzione esplicita nei due ultimi casi, e ipotizzabile nel primo, del nome *Gerusalemme*; l'attenzione per la città come forma architettonica (più o meno strutturata); l'insistenza sulle misure e sui dettagli; anche la tendenza alla personificazione e alla monumentalità sono elementi ricorrenti, sebbene non in tutti i testi assumano la medesima importanza.

Interessante è pure il confronto delle dinamiche intrinseche ai testi. Le città non sono presentate in modo statico, ma seguendo delle trasformazioni articolate con espedienti diversi. Nel testo qumranico la descrizione è presentata come una visita guidata; il *Quarto libro di Ezra* presenta la visione straordinaria di una donna che si trasforma in una città; nell'*Apocalisse di Giovanni*, in una visione un angelo mostra al veggente la città, dopo averlo trasportato su di una montagna altissima. Tutte le città appartengono a una dimensione spaziale esterna alla creazione presente e ad un tempo futuro. Esse stanno – in modo esplicito o implicito – in forte contrasto con altre città considerate inospitali per i destinatari dei tre scritti. La qualità e il significato della dimensione urbana futura varia fortemente a seconda del contesto. Nell'esempio di Qumrān e nel *Quarto libro di Ezra* il futuro è inteso in modo cronologico, come una dimensione di salvezza appartenente a un tempo che segue la fine della storia presente. Nell'*Apocalisse di Giovanni* la concezione della storia è di impronta tipicamente cristiana: grazie alla rivelazione di Cristo, dell'agnello, la salvezza futura è già in parte realizzata nella dimensione presente.

Un altro forte parallelismo tra i testi si riscontra a livello della funzione delle immagini urbane escatologiche discusse. Nei frammenti di Qumrān la visione urbana presenta un contrasto netto con il presente di tenebre, in cui i membri della comunità devono aspettare il compimento della salvezza. Nel *Quarto libro di Ezra* la visione della città costituisce una rielaborazione in chiave teologica del trauma della distruzione del tempio nel 70 d.C. La visione rivela a Ezra di essere uno degli eletti che riusciranno a raggiungere la nuova città; in quanto tale egli deve trasmettere ai suoi destinatari la descrizione di questa città futura rivelatagli nella visione. In *Apocalisse* 21-22, invece, la visione della città appare come una qualità nel presente dei destinatari. Nelle città dell'Asia Minore i cristiani sperimentano una tensione tra le forze opprimenti del potere romano e la vicinanza alla figura cristologica, l'a-

gnello. La visione della città futura evidenzia l'importanza e la qualità di un'esistenza improntata sulla rivelazione di Cristo. Anche se non ancora realizzata, la qualità di Gerusalemme è tangibile già nel presente ed è una promessa per i fedeli.

Le visioni di Gerusalemme descrivono città trascendenti, non direttamente accessibili se non tramite particolari forme di rivelazione; i testi evocano dimensioni cosmologiche appartenenti a un futuro riservato ai loro destinatari. La Gerusalemme escatologica gioca in tutti gli esempi un ruolo centrale nella visione del mondo evocata dai testi considerati. Essa si oppone, infatti, a città sperimentate come invivibili e identificate con la città terrena e presente, sentita come luogo in cui la convivenza è difficile o addirittura impossibile. La città escatologica recupera l'idea dell'abitare come forma assoluta e perfetta di convivenza tra le persone, e tra uomini e Dio. L'immagine della città, invenzione tipicamente umana, assume la funzione e la connotazione di luogo unico e privilegiato in cui la dimensione divina può realizzarsi in modo completo. All'interno delle teologie soggiacenti ai testi letti, l'immagine urbana viene valorizzata come polo cosmologico di orientamento esistenziale per le comunità dei destinatari.

Nella storia europea delle religioni, l'idea della città escatologica ha conosciuto, soprattutto tramite l'*Apocalisse di Giovanni*, un enorme successo sia a livello di pensiero teologico che nella letteratura, nell'arte, nell'architettura, nella musica, nel cinema. In queste diverse tradizioni l'idea della città escatologica come luogo privilegiato dell'abitare, opposta a una dimensione (urbana) presente di corruzione e repressione, viene tramandata, interpretata in svariati modi e associata ad altri filoni. La città escatologica e l'idea utopica di città vengono combinate e sovrapposte ad altre tradizioni ebraico-cristiane, come il racconto della torre di Babele in *Genesi* 11, a tradizioni filosofiche greche, e alle complesse ricezioni di tutti questi filoni all'interno e all'esterno delle riflessioni teologiche ebraiche e cristiane. Queste visioni positive di città ultraterrene vengono lette e variate in contesti non solo tipicamente religiosi²⁰. Esse diventano un elemento importante nella discussione europea sull'idea di città, di convivenza, di qualità dell'abitare nel tessuto urbano. La qualità delle relazioni umane si specchia in queste visioni che mantengono, indipendentemente dal contesto in cui ricorrono, un carattere fortemente religioso.

Note

¹ Per una lettura introduttiva cfr. H. KIPPENBERG, *Die Entdeckung der Religionsgeschichte*, Beck, München 1997, pp. 60 ss.; H.-J. KLIMKEIT, *Friedrich Max Müller (1823-1900)*, in A. MICHAEL (ed.), *Klassiker der Religionswissenschaft*, Beck, München 1997, pp. 26-40.

² N. D. FUSTEL DE COULANGES, *La città antica*, tr. it. di G. Perrotta, Sansoni, Firenze 1972, p. 148.

³ M. WEBER, *Il potere non legittimo. Tipologia delle città*, in *Economia e società*, IV, tr. it, Comunità, Milano, 1995, pp. 328-377.

⁴ M. LIVERANI, *L'origine delle città. Le prime comunità urbane del Vicino Oriente*, Editori Riuniti, Roma 1986; M. VAN DE MIEROOP, *The Ancient Mesopotamian City*, Clarendon, Oxford 1997; F. KOLB, *Die Stadt im Altertum*, Beck, München 1984.

⁵ M. LIVERANI, *Op. cit.*, p. 14.

⁶ Cfr. D. PEZZOLI-OLGIATI, *Immagini urbane. Interpretazioni religiose della città antica*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 2002.

⁷ Cfr. C. GEERTZ, *Religion as a Cultural System*, in *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York 1973, pp. 87-125; F. STOLZ, *Grundzüge der Religionswissenschaft*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 2001³, pp. 80 ss.; *Weltbilder der Religionen. Kultur und Natur, Diesseits und Jenseits, Kontrollierbares und Unkontrollierbares*, Pono, Zürich 2001, pp. 9-15.

⁸ Cfr. PEZZOLI-OLGIATI, *Op. cit.*, pp. 23-29.

⁹ *Ivi*, p. 15-19.

¹⁰ La traduzione è ripresa da F. GARCÍA MARTÍNEZ (ed.), *Testi di Qumrān*, tr. it. dai testi originali con note di C. Martone, Paideia, Brescia 1996, p. 241 s. Per le indicazioni sui testi in lingua originale e per ulteriori indicazioni bibliografiche su questo frammento cfr. PEZZOLI-OLGIATI, *Op. cit.*, p. 230, n. 40.

¹¹ Le illustrazioni sono riprese da M. CHYUTIN, *The New Jerusalem Scroll from Qumrān. A Comprehensive Reconstruction*, Academic Press, Sheffield 1997, pp. 86 e 77.

¹² Cfr. F. GARCÍA MARTÍNEZ, *The «New Jerusalem» and the Future Temple of the Manuscript from Qumrān*, in *Qumrān and Apocalyptic Studies on the Aramaic Texts from Qumrān*, Brill, Leiden-New York-Köln 1992, pp. 180-213. Per il problema delle misure e delle varie corrispondenze v. in particolare pp. 186-193.

¹³ Per i problemi di datazione del testo (che varia tra il III sec. a.C. e il I sec. d.C.) cfr. PEZZOLI-OLGIATI, *Op. cit.*, pp. 240-244 e la bibliografia lì indicata.

¹⁴ Per indicazioni sulle traduzioni antiche cfr. PEZZOLI-OLGIATI, *Ivi*, p. 245 (nota 72 s.). La tradizione italiana è ripresa da P. MARASSINI, *Quarto libro di Ezra*, in P. SACCHI (ed.), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, II, UTET, Torino 1989, pp. 235-377.

¹⁵ Cfr. 3, 1 s.; 3, 24-27.

¹⁶ Per un'analisi più dettagliata e indicazioni bibliografiche cfr. PEZZOLI-OLGIATI, *Op. cit.*, pp. 244-260.

¹⁷ Cfr. D. PEZZOLI-OLGIATI, *Täuschung und Klarheit. Zur Wechselwirkung zwischen Vision und Geschichte in der Johannesoffenbarung*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1997, pp. 161-186. V. anche P. SÖLLNER, *Jerusalem, die hochgebaute Stadt. Eschatologisches und himmlisches Jerusalem im Frühjudentum und im frühen Christentum*, Francke, Tübingen-Basel, 1998, pp. 188-261; R. MÜLLER-FIEBERG, *Das «neue Jerusalem». Vision für alle Herzen und alle Zeiten?*, Philo, Berlin-Wien, 2003.

¹⁸ Cfr. M. KARRER, *Die Johannesoffenbarung als Brief. Studien zu ihrem literarischen, historischen und theologischen Ort*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1986.

¹⁹ Cfr. lo studio cit. di SÖLLNER.

²⁰ Su questo aspetto in chiave storico-religiosa cfr. ad es. G. LARCHER, K.M. WOSCHITZ (edd.), *Religion-Utopie-Kunst. Die Stadt als Fokus*, LIT, Wien 2005.

Rivista di Studi *Utopici*

n. 5 aprile 2008

Libri recensiti

Buruma Ian, Margalit Avishai, *Occidentalismo. L'Occidente agli occhi dei suoi nemici* - Massimiliano Fiorentino

Comparato Vittor Ivo, *Utopia* - Arrigo Colombo

Del Noce Augusto, *Modernità. Interpretazione transpolitica della storia contemporanea* - Anna Rita Gabellone

Fraisse Geneviève, *Du consentement* - Clara Mandolini

Magnaghi Alberto (ed.), *Scenari Strategici. Visioni identitarie per il progetto di territorio* - Silvia Solimeo

Michelis Angela, *Libertà e responsabilità. La filosofia di Hans Jonas* - Anna Rita Gabellone

Nussbaum Martha, *Le nuove frontiere della giustizia. Disabilità, nazionalità, appartenenza di specie* - Arrigo Colombo

Papi Fulvio, *Antonio Banfi. Dal pacifismo alla questione comunista* - Elisa Colonna

-, *Il lusso e la catastrofe* - Angelo Centonze

Perrone Luigi (ed.), *Transiti e approdi. Studi e ricerche sull'universo migratorio nel Salento* - Massimiliano Fiorentino

Aldo Schiavone, *Storia e destino* - Elisa Colonna

Stroppa Claudio, *Alla ricerca di Dio. Saggio sull'interiorità spirituale* - Nico Lucia



Carra Editrice

Rivista Semestrale - Anno III, n. 5, aprile 2008

promossa dal Centro Interuniversitario di Studi Utopici

Cassino, Dipartimento di Scienze Umane e Sociali
Lecce, Centro Interdipartimentale di Ricerca sull'Utopia
Macerata, Dipartimento di Filosofia e Scienze Umane
Roma 3, Dipartimento di Scienze dell'Educazione

Comitato Promotore

Francesco Battisti † (Cassino), Roberto Cipriani (Roma3)
Arrigo Colombo (Lecce, responsabile), Carla Danani (Macerata)
Vitantonio Gioia (Macerata), Francesco Mattei (Cassino)
Arnaldo Nesti (Firenze), Maria Letizia Perri (Macerata)
Luigi Punzo (Cassino), Cosimo Quarta (Lecce)
Giuseppe Schiavone (Lecce), Francesco Totaro (Macerata)
Laura Tundo Ferente (Lecce), Daniela Verducci (Macerata)

Redazione in quaderni, Lecce

Arrigo Colombo, Giuseppe Schiavone, Elena Fabrizio

Redazione informatica, Cassino

Luigi Punzo, Manuel Anselmi, Serena Catallo

I materiali vanno inviati ad Arrigo Colombo, Via Monte S. Michele 49, 73100 Lecce, Italia, tel/fax 0832-314160, email aribo@libero.it.

Per l'edizione informatica a Luigi Punzo, Dipartimento di Filosofia e Comunicazione, Via Zamosch 43, 03043 Cassino-FR, Italia; tel. 0776-2993822, 335-292089, 06-8278991, email punzo@unicas.it.

Abbonamento annuo € 20, estero 30, sostenitore 40 (se non disdetto, s'intende tacitamente rinnovato); numero singolo € 10; da versare all'editore Carra, Zona industriale, 73042 Casarano-LE, Italia, Conto Corrente Postale 11140738, tel. 0833-502319, fax 0833-591634, email info@carraeditrice.it

Iscritta il 21/4/2006 al Registro della stampa del Tribunale di Lecce col n. 925.
Proprietà letteraria riservata

SOMMARIO

**INTENZIONALITÀ
E ANTROPOLOGIA DELL'ABITARE**

Questo numero

SAGGI

Franco Farinelli, *Il luogo, lo spazio, l'utopia*, p. 7
Enrico Ciciotti, *Sostenibilità e governabilità urbana: una nuova utopia?*, p. 17
Sandra Bonfiglioli, *Intenzionalità utopica e antropologia dell'abitare*, p. 31
Carla Danani, *Utopia: abitare il mondo, aver cura del limite, praticare la soglia*, p. 45
Daria Pezzoli-Olgiate, *Città escatologiche apocalittiche come immagini di convivenza ideale in tradizioni ebraico-cristiane*, p. 57
Ann Jeffers, *Cieli guasti: utopia e distopia nei viaggi celesti*, p. 69

INTERVENTI

Bruno Jossa, *Un sistema di cooperative di produzione come via al socialismo*, p. 83
Daniele Stasi, *Utopia e distopia nel pensiero di Ludwik Królikowski*, p. 99
Cosimo Quarta, *Ostacoli all'unificazione dell'umanità: la guerra*, p. 109

RECENSIONI, p. 139

LIBRI RICEVUTI, p. 167

Gli autori

Abstracts